

Agnieszka Adamczak

Instytut Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ

CO KRYJE CHUSTA MUŻULMAŃSKA? MIĘDZY RELIGIĄ, GENDER A KULTURĄ – CASUS FRANCUSKI

1. Słowo wstępne o metodzie

Trwający od roku 1989 spór wokół tzw. chusty mużulmańskiej we Francji, którego kolejny epizod, w marcu 2007 roku¹, na nowo zaognił linie podziałów między zwolennikami „laickości republikańskiej” a ich adwersarzami broniącymi „laickości multikulturalistycznej”², stanowi dla mnie punkt wyjścia do zanalizowania zmienności granic religii współczesnych mużulmanów. Za uzasadnione uważam posłużenie się założeniami konstruktywistycznej teorii religii Jamesa Beckforda, który pozostawia innym badaczom rozważania natury ontologicznej i epistemologicznej nad religią, sam zaś koncentruje się na analizie konkretnych zjawisk. Konstruktywizm w jego ujęciu to „pewna strategia analityczna, służąca ujmowaniu konstrukcji religii jako złożonej i zmiennej kategorii ludzkiej świadomości, odczuwania, działania i odnoszenia się do świata”³. A skoro definicje i redefinicje religii każdorazowo są konstruowane z jakiegoś punktu widzenia, spróbuję je nakreślić tak, aby oddać właściwą współczesności dynamikę pierwiastka religijnego – w kontekście francuskiego islamu – i wpisać go w pola decyzyjne, które w określonych okolicznościach zyskują religijne znaczenie. Analiza wymaga uwzględnienia instytucjonalnego oraz potocznego poziomu konstruk-

¹ Najnowszym etapem konfliktu dotyczącego chusty islamskiej, już po przyjęciu ustawy z marca 2004 roku o zakazie ostentacyjnych symboli religijnych, był wydany 27 marca 2007 roku przez dyrektorów szkół podstawowych w Creteil i Lille zakaz noszenia chust przez matki uczniów pełniące funkcje opiekunek w czasie szkolnych wycieczek. Z powodu braku uregulowań prawnych w tej sprawie decyzja przysługiwała dyrektorom placówek oświatowych, którzy nawet nie musieli jej uzasadniać. Wysoka władza do walki z dyskryminacjami i na rzecz równości (fr. *La Haute autorite de lutte contre les discriminations et pour l'égalité, HALDE*) w czerwcu br. położyła kres dowolności interpretacyjnej, podkreślając, iż ustawa z roku 2004 dotyczy wyłącznie uczniów. Adres strony internetowej organizacji wraz z dostępnym wykazem jej aktów normatywnych: www.halde.fr.

² Pierwszy obóz opowiada się za utrzymaniem takiego kształtu relacji państwo – Kościoły, jaki przewidziano w ustawie z 1905 roku i nawiązuje do ścisłego rozdziału sfery prywatnej od sfery publicznej państwa, zaś zwolennicy drugiego modelu to obrońcy tzw. laickości pluralistycznej, propagujący manifestowanie różnorodności kulturowej, w tym religijnej, w myśl tzw. polityki emancypacji i prawa do tożsamości.

³ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 15.

cji religii, zaś materiału empirycznego dostarczą interakcje społeczne, opisy doświadczeń, struktury i praktyki, które „odzwierciedlają znaczenia powszechnie przypisywane religii”⁴.

Jednym z argumentów podnoszonych przeciwko francuskiej ustawie z roku 2004, *zakazującej ostentacyjnych symboli religijnych*, było zawłaszczenie przez ustawodawcę monopolu na interpretację ich znaczeń. W praktyce sprowadzało się to do prostego utożsamienia muzułmanek noszących chusty z bezwolnymi istotami, uległymi wobec nakazów mężczyzn z ich rodzin – ojców lub starszych braci – wyznających fundamentalistyczną odmianę islamu. Taka postawa władz Republiki odzwierciedla przyłożenie do zjawiska o rozległym polu semantycznym wyłącznie politycznego klucza interpretacyjnego, uwrażliwionego na wszelkie przejawy islamskiej rekonkwisty. Prócz działań nastawionych na zdecydowaną walkę z ogniskami religijnego integryzmu, będącego podglebieniem dla terrorystów, w decyzji o wprowadzeniu ustawy dopatruję się wyraźnego przejawu typowo francuskiej „wyznaniowej definicji religii”⁵ (mowa o religiach w liczbie mnogiej), na której opiera się *laïcité*.

W myśl tej definicji religie postrzega się wyłącznie przez pryzmat instytucji religijnych stanowiących ich „społeczne ciało”, a naturalnymi jej konsekwencjami są postulaty: prywatnego charakteru wyborów religijnych dokonywanych przez jednostki oraz ograniczenia zbiorowych manifestacji religijnych do aspektów związanych z rytuałem i kultem. „Wyznaniowa definicja religii” redukuje wspólnotę religijną do zbiorowości wiernych zgromadzonych, aby praktykować dany kult. Tak rozumiany system relacji państwo – Kościoły wymaga dostosowania się przez religie do pewnej formy, na którą składa się centralnie zorganizowana władza wyznaniowa oraz precyzyjnie zdefiniowany kult. Jest to pokłosie nie tylko historycznej dominacji Kościoła katolickiego, który posłużył jako organizacyjny punkt odniesienia dla innych wyznań, ale przede wszystkim faktu, iż rytualno-instytucjonalny wymiar Kościoła stał się wzorcem w konstruowaniu społeczno-symbolicznej przestrzeni Republiki. Danièle Hervieu-Léger wyjaśnia ten proces, czerpiąc z metafory „gry luster”⁶, w której sieci francuskich parafii przeciwstawiono terytorialnie usytuowaną sieć szkół publicznych, autorytet księdza zestawiono z autorytetem nauczyciela, zaś reprezentację katolickiej komunii zastąpiono reprezentacją wspólnoty obywateli. Ta paradoksalna bliskość Kościoła i Republiki ułatwiła kompromis. Zatem warunkiem przetrwania i sprawnego funkcjonowania systemu – także w wypadku innych religii – jest dostosowanie się do „wyznaniowej” formy relacji państwo – Kościoły, tak aby władzy publicznej odpowiadali wykwalifikowani reprezentanci danego wyznania, cieszący się legitymacją pośród swych wiernych.

Kwestia tzw. chusty islamskiej uświadomiła ograniczoność modelu w konfrontacji z religią, której obcy jest hierarchiczny porządek regulacji, a zamiast autorytetu religijnego centrum decyzyjnego i podporządkowanych mu jednostek terytorialnych, istnieje wielość rozproszonych wspólnot wyznaniowych, ustrukturuowanych według klucza etniczno-geograficznego. Kolejna trudność w posługiwaniu się „wyznaniową definicją

⁴ Ibidem, s. 50.

⁵ D. Hervieu-Léger, *Le miroir de l'islam en France*, „Vingtième Siècle. Revue d'histoire”, 2000, 66/66, s. 81.

⁶ Ibidem, s. 82.

religii” polega na jej niedostosowaniu do nowoczesnych form religijności, które abstrahują od silnych instytucji kościelnych, a znajdują wyraz w coraz częstszych związkach religii z kulturą czy zjawiskiem społecznego konstruowania tożsamości.

2. Muzułmanie we Francji – historia „nieobecności”

Posłużę się debatą, której emblematem stała się chusta, by wyjaśnić dwa główne nurty przemian w obrębie religijności wspólnot muzułmanów mieszkających współcześnie we Francji, takich jak: „islam-kultura” (fr. *l' islam-culture*) i „islam-działanie” (fr. *l' islam-action*)⁷. Zanim dokonam charakterystyki obu nurtów, przedstawię krótką ewolucję islamu w społeczeństwie francuskim, ponieważ dopiero uznanie trwałej obecności muzułmanów jako kolejnej, pełnoprawnej kategorii wyznaniowej we francuskim pejzażu religijnym, umożliwiło wykształcenie się różnych form islamu, a tym samym zróżnicowanych strategii konfrontacji z późną nowoczesnością.

Chociaż Francuzi zdają się dopiero „odkrywać istnienie islamu pośród nich”⁸, muzułmanie zamieszkują Republikę już od dawna. W czasie I wojny światowej ginęli za „trójkolorowy sztandar” na europejskich polach bitewnych. Znaczna część kombatanatów pozostała we Francji z obawy przed reakcją współobywateli z kolonii. W uznaniu ich zasług w roku 1926 wybudowano Meczety Paryża. Do metropolii stopniowo przybywali muzułmanie, głównie z departamentów algierskich, zaś masowy napływ imigrantów z Maghrebu datuje na okres tzw. trzydziestu lat chwały. W latach sześćdziesiątych dominowała uwewnętrzniona, prywatna praktyka religijna, nierzadko pełna poniżenia. Skutkiem tego było sprowadzenie religijności do kilku zasad, takich jak zakaz spożywania wieprzowiny i picia alkoholu, bez szansy na pogłębienie duchowości wobec braku wykwalifikowanych imamów, zapewniających edukację religijną. Terytorium Francji utożsamiano z terytorium wojny (*dar-al-harab*), zaś każdy wierny zobowiązany był wrócić na ziemię islamu (*dar-al-Islam*), przynajmniej po śmierci, i stąd praktyka wysyłania ciał zmarłych do kraju pochodzenia⁹. Od roku 1974, kiedy oficjalnie zaprzestano sprowadzania pracowników z krajów Maghrebu i zainicjowano akcję łączenia rodzin, dokonał się symboliczny przełom związany z ustabilizowaniem się muzułmańskiej obecności we Francji.

Od tej pory kategoria „siły roboczej” miała ustąpić miejsca kategorii „muzułmanów”. Istotne jest to, że po raz pierwszy postrzegano ich jako odrębną grupę wyznaniową, co dawało szansę na uregulowanie – do lat siedemdziesiątych całkowicie zaniebawianych – kwestii związanych z kultem. W okresie przejścia od fordyzmu do automatyki sami pracownicy, których miejsca pracy zagrożone były redukcją, odwoływali się podczas walk społecznych do islamu jako jedyne wyznacznika wspólnej tożsa-

⁷ N. Weibel, *Islamité, égalité et complémentarité: vers une nouvelle approche de l'identité féminine*, „Archives des sciences sociales des religions”, 1996, 95/95, s. 133.

⁸ D. Hervieu-Léger, op.cit., s. 79.

⁹ Ch. Saint-Blancat, *Une diaspora musulmane en Europe?*, „Archives des Sciences Sociales des Religions”, 1995, 92/1, s. 14.

mości, pozwalającego ukonstytuować się im jako zbiorowości. Pierwsze zbiorowe działania służące afirmacji muzułmańskiej tożsamości sprowadzały się do: domagania się wyposażenia hoteli robotniczych typu *SONACOTRA* w miejsca modlitwy czy ustalenia takiego harmonogramu godzin pracy, który zagwarantowałoby poszanowanie obowiązków religijnych. Innym widocznym znakiem kształtowania się „muzułmańskiej diaspory”¹⁰ była rezygnacja z uporczywego obstawania przy tym, aby ciała zmarłych transportować do kraju przodków, oraz zgoda na budowę cmentarzy muzułmańskich w europejskich miastach. Zmiana ta była skutkiem kompromisowych umów Francji z Turcją i Marokiem, będących odstępstwem od koncepcji Francji jako *dar-al-harab* i zastąpienia go pojęciem *dar-al-dawa*, w którym mieści się znaczenie „domu paktu” oraz „ziemi nauczania” („ziemi głoszenia kazań”). W praktyce miało to owocować poszanowaniem praw kraju przyjmującego, pod warunkiem ich zgodności z wiarą muzułmańską. W myśl wykładni rektora Meczetu Paryża, Dalila Boubakeura, chodziło o poszanowanie przez państwo wolności wyznania¹¹.

Istotę procesu polegającego na większej częstotliwości odwołań do islamu odzwierciedlają również wyniki prowadzonych od lat sondaży. Liczba muzułmanów we Francji jest szacowana w przedziale od 3,5 do 5 milionów osób. Ten szeroki margines błędu wynika z braku naprawdę wiarygodnych źródeł na ten temat, jako że w roku 1872, ze względu na prywatny charakter pytania o wyznanie, z powszechnych spisów ludności usunięto dotyczącą go kolumnę. Jedynymi źródłami danych ilościowych, w których pojawiają się kwestie wyznaniowe, są sondaże, ale obejmują niewielu muzułmanów, nierzadko nie doszacowując ich liczby. Dobrym tego przykładem są wyniki sondażu przeprowadzonego przez Cevipof¹². Wbrew wcześniejszym sondażom, których rezultaty przyczyniły się do ukucia stwierdzenia, iż „islam jest drugą religią Francji”, zgodnie z danymi Cevipof z 1997 roku: 72,9% to katolicy, 2,2% – protestanci, 0,7% – muzułmanie, 0,6% to Żydzi, 0,9% – wyznawcy innych religii, a 22% osób deklaruje się jako niewierzący¹³. Jednym z wyjaśnień tak niskiego procentowego udziału muzułmanów w całości francuskiej populacji jest branie pod uwagę przez ankietatorów Cevipof wyłącznie osób, których nazwiska widnieją na listach wyborczych, co ogranicza przeprowadzanie sondażu wyłącznie do muzułmanów posiadających francuskie obywatelstwo.

Nawet jeśli uzyskaną w ten sposób liczbę odpowiednio podwoi się, biorąc pod uwagę pozbawionych prawa wyborczego obcokrajowców wyznania muzułmańskiego, wciąż jeszcze liczba muzułmanów pozostanie niedoszacowana o kilka milionów. Częściowym wyjaśnieniem tego zjawiska mogłyby być absentyzm wyborczy i wpisywanie się na listy mniejszej liczby osób niż jest uprawnionych do głosowania. Podobne zjawisko odnotowywano przed 35 laty wśród francuskich protestantów, którzy nie głosowali, ponieważ ze względu na mniejszościowy status ich religii nie czuli się zintegrowani ze społeczeństwem, jeśli za atrybut tej integracji przyjąć czynne prawo wyborcze.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 15.

¹² Dawne Centrum Badań Francuskiego Życia Politycznego, przemianowane na Centrum Badań Politycznych Instytutu Nauk Politycznych w Paryżu.

¹³ C. D a r g e n t, *Les musulmans déclarés en France: affirmation religieuse, subordination sociale et progressisme politiques*, „Cahiers du CEVIPOF”, fév. 2003, nr 39, s. 8.

Taka interpretacja pozostanie niepełna, ponieważ problem zaniżania liczby muzułmanów wystąpił także w innych ankietach¹⁴, uwzględniających całość społeczeństwa, a nie tylko osoby figurujące na listach wyborczych. Skoro w latach dziewięćdziesiątych aż do roku 2001 w sondażach zwiększyła się liczba tych, którzy na pytanie o wyznanie wybierają opcję „bez odpowiedzi” (fr. *sans réponse*), należy przypuszczać, że wśród nich najliczniejszą kategorię stanowili właśnie muzułmanie.

Znacząca zmiana w wynikach sondaży przeprowadzanych w stosunkowo krótkim czasie jest zauważalna dopiero od roku 2001, gdy w ciągu zaledwie czterech lat procentowy udział osób deklarujących się jako muzułmanie wzrósł z 0,9% do 1,8%¹⁵. Przypuszcza się, że jedną z przyczyn tego zjawiska był upadek, pod koniec lat osiemdziesiątych, ugrupowania boeurów, czyniących fundamentem swych rewindykacji – świeckie korzenie ruchu (muzułmanów, dla których religia stała się sprawą czysto prywatną). Ta „opustoszała” przestrzeń wnet została zagospodarowana przez stowarzyszenia wprost odwołujące się do religii, czego bezpośrednim rezultatem było realne zwiększenie wpływów przez muzułmanów mieszkających we Francji. Za pośredni skutek mobilizacji o religijnych źródłach uznać natomiast można legitymizację przynależności do islamu, dzięki czemu dał o sobie znać efekt „progu demograficznego” – łatwiej było zadeklarować się jako wyznawca islamu, bo islam przestał już być religią ultramniejszościową. Ponadto większej pewności dodało francuskim muzułmanom swoiste „przebudzenie islamu” na świecie, co tylko zintensyfikowało ich rewindykacje.

Niezaprzeczalnym faktem stała się większa gotowość ze strony muzułmanów do przyznawania się do swego wyznania. Nie usuwa to jednak zasadniczej trudności interpretacyjnej. W sondażach pyta się bowiem o „kulturę pochodzenia” (fr. *la culture d'origine*), a nie o wiarę czy konkretne praktyki religijne – przed socjologami analizującymi wyniki badań pozostaje zatem pytanie o rzeczywisty charakter islamskiej identyfikacji, tzn. określenie, czy to zjawisko *par excellence* religijne czy może raczej kulturowe?

3.1. Chusta muzułmańska jako strategia kulturowa

Jeśli posłużyć się de Saussure’owską nomenklaturą, chustę muzułmańską określimy jako *signifiant*, będący nosicielem wielu *signifiés*. Wybór określonej strategii interpretacyjnej implikuje odwołanie się do: bądź teologii, bądź polityki, kultury czy warunków psychospołecznych, co jednocześnie pozwala określić pozycję, z której wypowiada się interpretator. Francuskie władze, ze względu na interes polityczny utożsamiony z przestrzeganiem republikańskiej zasady neutralności sfery publicznej, nie brały pod uwagę polisemicznego charakteru znaku i wybrały jedną z opcji, czyniąc ją jakoby jedyną. W dyskursie politycznym chusta jawi się jako narzędzie opresji, utrwalające

¹⁴ Chodzi o ankiety *Observatoire interregionale de la politique* (Międzyregionalnego Obserwatorium Polityki), ibidem, s. 7.

¹⁵ Ibidem.

kobietą zależność od mężczyzn i religii – w ten sposób postawiono znak równości między chustą noszoną przez francuskie muzułmanki a afgańską burką.

Pragnę wskazać inne możliwości interpretacyjne, których autorstwo należy nie do władz państwa przyjmującego, lecz – pochodzi od samych muzułmank. To wynik m.in. analiz ich wypowiedzi na temat chusty. Oryginalnie pojęcie chusty lub hidżabu, oznaczających „to, co zakrywa”¹⁶, wywodzi się z kodeksu etycznego *Koranu*. Już w Asyrii kobiety zamężne i młode dziewczęta miały prawny obowiązek noszenia chusty. Jedyną kategorią kobiet odsłaniających twarz w przestrzeni publicznej były prostytutki. „Podobne zwyczaje odnajdywano także w antycznym Rzymie i pośród kobiet Hebrajczyków”. Chociaż, jak podkreśla Leila Babès, badaczka specyfiki francuskiego islamu, słowo hidżab w pierwotnym rozumieniu, nie odsyła do zwyczaju kulturowego, ale do ubrania o sankcji aksjonormatywnej, mającego oddzielać życie prywatne Proroka (jego wyłączne prawo do posiadania wielu żon) od życia publicznego¹⁷ – faktyczna praktyka społeczna, w szczególności poczynając od dynastii Umajjadów, sprawiła, że „przysłonięto” aspekt religijny chusty i z jej noszenia uczyniono pewną – realizowaną przez wieki – strategię kulturową. Sakralizacja chusty służyła władzom religijnym nie tylko jako środek ochrony kobiet przed zewnętrznymi zagrożeniami, ale jako narzędzie ochrony przed kobietami, tak by osłabić ich pozycję i umieścić w „zamkniętej przestrzeni”, którą chusta konkretyzuje, gdy wkraczają w sferę publiczną, w istocie odgradzając je od niej.

W odmiennym kontekście, we współczesnej Francji, chusta również może służyć jako strategia kulturowa, ale wpisane w nią znaczenie przestaje być dziełem opresywnych władz – zostaje zinterpretowane przez same kobiety, negocjujące między zasadami demokratycznego społeczeństwa a wiernością muzułmańskiej tradycji. Po pierwsze, zmieniło się środowisko, w którym funkcjonują. Ich aktywność nie ogranicza się do domowego uniwersum. Kobiety, w szczególności te, które urodziły się już we Francji i dla których islam jest już raczej religią przodków, są nierzadko dobrze wykształcone, aktywne zawodowo czy zaangażowane w działalność stowarzyszeń. Częste relacje z szeroko pojętym społeczeństwem sprawiają, że tworzy się wokół nich klimat podejrzeń ze strony mężczyzn, np. ojców czy braci bądź muzułmanów z sąsiedztwa. Ich społeczno-kulturowa kondycja prowokuje do posłużenia się chustą jako elementem swoistej gry z muzułmańskim otoczeniem i nowoczesnym społeczeństwem przyjmującym.

Muzułmanki, z jednej strony, powołując się na tzw. zachodnie wartości, takie jak wolność osobista, tolerancja – usprawiedliwiają noszenie chusty, by, z drugiej strony, uwolnić się od krytyki rodziny i stworzyć pozory posłuszeństwa. W istocie kobiety te w świadomy sposób operują chustą jako przedmiotem swej specyficznie rozumianej emancypacji. Chusta, która miała chronić kobiety przed zewnętrznymi zagrożeniami, staje się instrumentem służącym delimitacji przestrzeni wolności osobistej, przeciwko agresji tradycjonalistycznej wspólnoty muzułmańskiej. Muzułmańskie studentki z Lille, Grenoble czy Nanterre, z którymi rozmawiał F. Khosrokhavar, podkreślają w wy-

¹⁶ M. H e n a o, *Le foulard: lieu de rencontre de la religion et de la pudeur*, www.mediation-interculturelle.com/IMG/pdf/TXT-Voile_et_pudeur.pdf, s. 4.

¹⁷ Ibidem.

wiadach pogłębionych, że „dopiero ubrane w chustę są w stanie w takim kraju jak Francja, w pełni korzystać z dostępnych dobrodziejstw emancypacji, takich jak edukacja, możliwość zaangażowania się w sprawy społeczno-polityczne”¹⁸.

W innych sytuacjach – już nie po to, by uspić czujność rodziny i zyskać fałszywą rękojmnię podporządkowania – kobiety w imię polityki różnorodności kulturowej, dumnie proklamowanej przez zachodnie społeczeństwa, domagają się prawa do noszenia hidżabu jako wyznacznika przynależności do wspólnoty muzułmanów. Chusta zostaje wówczas włączona w proces konstruowania społecznej tożsamości, która nie ma nic wspólnego z niezmiennym i dziedziczonym po przodkach wyznaniem, lecz jest wynikiem autonomicznie podjętej decyzji, a więc nowoczesnej *par excellence*, o wpisaniu się w pewną linię wyznaniową. Muzułmanki reinterpreterują elementy tradycji i przyswajają sobie niektóre z nich, co jest świadectwem ich krytycyzmu wobec religii.

Specyficzną pozycję kobiety we wspólnocie mieszkających we Francji muzułmanów najlepiej oddaje porównanie jej do aktora mediującego między dwoma typami lojalności i społecznej identyfikacji. Wspomniany krytyczny dystans nie byłby możliwy bez jednoczesnego „zanurzenia” w dwóch typach doświadczeń, z jednej strony polegającego na zyskaniu coraz szerszego zakresu autonomii kulturowej, z drugiej zaś – ciągłego, silnego zakorzenienia w strukturach rodzinnej i wspólnotowej solidarności.

3.2. „Islam-kultura” – ku sekularyzacji?

Oba sposoby posługiwania się chustą islamską wyznaczają jeden z głównych nurtów przemian, jakim podlega islam we współczesnej Francji. Strategie te są emblematyczne dla islamu rozumianego jako dziedzictwo kulturowe („islam-kultury”). Ten rodzaj przemian w zakresie religijności jest podporządkowany takiej samej logice nowoczesności, jakiej podlegały inne religie w Europie Zachodniej. Funkcjonowanie w kontekście społeczeństwa demokratycznego i zsekularyzowanego stanowi determinantę transformacji muzułmańskich praktyk oraz stosunku do islamu.

W okresie kolonialnym oraz we wczesnych latach po odzyskaniu przez francuskie kolonie niepodległości islam niezmiennie wiązano z etnicznością. Religia, której należało się wyrzec, chcąc zyskać francuskie obywatelstwo, była – co należy podkreślić – podstawowym elementem mobilizującym do walki z obcym reżimem. Po wtóre, elementem legitymizującym ambicje niepodległościowe było prawo narodów do samostanowienia, konstrukt zgoda obcy klasycznemu islamowi, wywodzący się bowiem w linii prostej z tradycji europejskiej. Owa postkolonialna spuścizna stanowi dla wielu powód, dla którego sekularyzacja francuskiego islamu nie polega na odrzuceniu religii, ale na pewnej przemianie jakościowej, która czyni z islamu element wspólnej pamięci o ofiarach i cierpieniach doznanych ze strony kolonizatora. W imię tej pamięci oraz rodzinnych historii przekazywanych najmłodszemu pokoleniu, które nierzadko, nigdy nie gościło na ziemi przodków – islam aktualizowany jest jako fakt kulturowy.

¹⁸ F. K h o s r o k h a v a r, *L'identité voilée*, „Confluences en Méditerranée”, hiv. 1995/1996, nr 16, s. 70.

Co więcej, jak wynika z badań przeprowadzonych przez Leilę Babès w regionach północnej Francji, „dobrowolne i indywidualne przyswojenie sobie islamu”¹⁹ daje się odnotować także niezależnie od tego, czy młodzież miała w dzieciństwie kontakt z islamem ojców czy dziadków, czy odebrała choćby minimalną edukację religijną w jakiejkolwiek instytucji kształcenia, typu szkoła koraniczna. Na podkreślenie zasługują dobrowolność i indywidualizm, wyrażone w charakterystyce francuskiej socjolog. Te właśnie cechy świadczą o odmienności współczesnego islamu od religii pierwszego pokolenia imigrantów, kładącej nacisk na zwyczaj i rytuał, związek z etnicznością i utrzymywanie silnych więzi z krajem pochodzenia.

Tożsamość religijna francuskich muzułmanów kształtuje się wokół dwóch osi redefinicji tradycji. W myśl pierwszej z nich islam powinien funkcjonować jako wyznacznik tożsamości, nadto służyć jako mechanizm społecznej kompensacji w obliczu dyskryminacji i marginalizacji muzułmanów, szczególnie licznych na obszarze przedmieść francuskich miast. W tym kontekście D. Hervieu-Léger mówiłaby o „religii metaforycznej”²⁰, w której nie liczy się już przynależność do religii jako takiej, do zinstytucjonalizowanego wyznania, a rygory posłuszeństwa religijnego tracą na znaczeniu. Chodzi raczej o „społeczne i wspólnotowe przyswojenie sobie tożsamości”²¹. Wyrazem tego procesu jest istotne przesunięcie w zakresie znaczenia przypisywanego meczetowi. Ta instytucja, do tej pory identyfikowana głównie jako miejsce kultu, ewoluje w rozumieniu „islam-u-kultury” raczej ku biegunowi symboliczno-społecznych sensów, stając się przestrzenią, w której zawiązują się sieci solidarności (pomocne w wypadku choroby czy bezrobocia), inicjatywy edukacyjne, kulturowe (tj. organizacja wakacji w kraju pochodzenia) czy polityczne. Postulat budowy meczetu nie wiąże się już wyłącznie z misją prozelityzmu. Meczet staje się symbolem grupy zdolnej ukształtować siebie na nowo i nawet żyjąc poza „ziemią islamu”, utrzymywać więzi z *umma*. To oznaka trwałej obecności grupy i jej woli uświęcenia miejsca, w którym się znajduje. Obrazuje skalę przemiany religii na rzecz afirmacji czysto kulturowej i wspólnotowej. Na tym biegunie ewolucji kwestią zasadniczą jest zdystansowanie się „islam-u-kultury” do islamu uprzywilejowanego kult. Religia staje się pewnym uniwersalnym kodem, punktem odniesienia, na który składają się wartości i normy, ale co najważniejsze, nie wiąże się już z nimi obowiązek żadnych konkretnych praktyk religijnych, ponieważ aspekt transcendentálny został wyrugowany z płaszczyzny aksjonormatywnej. Muzułmanie przywiązani do kulturowego wymiaru islamu potrafią zdystansować się do zawartości tradycji i jej praktycznego zastosowania, izolują przesłanie i wartości od wiary oraz norm sankcjonowanych przez *sunnę*, gdzie islam ceni się głównie ze względu na jego kod etyczny.

Druga płaszczyzna redefinicji tradycji sprowadza się do tendencji zmierzającej w kierunku indywidualnego przyswojenia sobie na nowo pamięci religijnej. Dokonująca się przemiana nie dotyczy już ani swoistego upłynnienia wiary, ani uwiadu praktyki religijnej, lecz koncentruje się na problemie przekazu i zarządzania tradycją. Zerwanie z islamem przodków przebiega tu w innym rejestrze, który określiłabym jako napięcie

¹⁹ L. Babès, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans en France*, Paris 1997, s. 80.

²⁰ D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999.

²¹ Ch. Saint-Blaizat, op.cit., s. 17.

między religią zbiorową a indywidualną religijnością. Indywidualizacja wierzenia polega w wypadku współczesnego islamu na kryzysie legitymizacji wspólnotowej edukacji religijnej, szczególnie w odniesieniu do formy przekazu w medrasach oraz zawartości nauczania imamów. Poszukiwanie bezpośredniej relacji z treścią objawienia, refleksja i duchowa reinterpretacja to główne filary tej nowej formy muzułmańskiej religijności. Poparcie dla logiki indywidualnych decyzji dobrze wpisuje się w rosnącą subiektywizację przynależności religijnej. Muzułmanie ci zdają się przekonywać, iż nie wystarczy wierzyć i praktykować, z tego prostego względu, że jest się spadkobiercą takiej czy innej tradycji wiary, ale warunki nowoczesności obligują do wyrażania swej indywidualności właśnie poprzez dokonanie wyboru bycia wierzącym i praktykującym muzułmaninem, który jednocześnie nadaje osobisty sens wiedzy objawionej.

D. Hervieu-Léger mówi w tym kontekście o przybraniu figury „konwertyty”, która:

„[...] jest jedną z centralnych figur współczesnego pejzażu religijnego. Muzułmanie realizują w ten sposób fundamentalny postulat religijnej nowoczesności, zgodnie z którym tylko wybierana tożsamość religijna jest tożsamością autentyczną. Akt konwersji [...] krystalizuje uznaną wartość zaangażowania jednostki, która poświadcza w ten sposób swą autonomię jako osoby wierzącej”²².

Wybór tej strategii nierzadko wymaga bolesnego zerwania ze środowiskiem rodzinnym, ponieważ religia ojców jawi im się jako zbiór związanych z kulturą przesądów i zwyczajów, religijny sentymentalizm. Rozczarowanie „duchowym ubóstwem”²³ nauk imamów, niezmiennie przygotowywanych według tradycyjnego, wręcz archaicznego schematu, sprawia, że postulaty intelektualizacji islamu są coraz odważniej artykułowane. Nie o nowoczesny racjonalizm tu idzie, a o uduchowienie religii.

Głosy muzułmanów spragnionych reformy wskazują na inny poważny problem wynikły z zaniedbań w sferze kształcenia religijnego, a mogący obfitować niebezpiecznymi następstwami nie tylko w sferze religii, ale również bezpieczeństwa narodowego. Kwestia dotyczy nie tylko Francji, lecz także innych krajów europejskich zamieszkałych przez wspólnoty muzułmańskie, dlatego posłużę się pojęciem islamu „europeizującego się”. Europeizacja islamu dokonuje się na podstawie paradoksu. Co prawda kontekst demokratyczny ułatwia dywersyfikację praktyk religijnych naznaczonych pieczęcią indywidualizmu i sekularyzacji, można tu jednak mówić o pyrrusowym zwycięstwie, skoro z powodu braku wykształconych autorytetów religijnych i wystarczającej liczby miejsc nauczania, oferta islamu, także w krajach europejskich, jest ciągle jeszcze zdominowana przez konserwatywne prądy świata muzułmańskiego, takie jak wahhabizm saudyjski czy salaficki prąd Braci Muzułmanów. Ich skuteczność wytłumaczyć można zdolnością bardzo szybkiego zapewnienia podstawowej edukacji islamskiej, czego praktycznym następstwem jest promocja zamykania się w muzułmańskich wspólnotach i odrzucenie świata niemuzułmańskiego, dlatego przeciwstawia się im nieznana dotąd szerzej koncepcję islamu.

²² D. Hervieu-Léger, *Le miroir de l'islam en France*, op.cit., s. 85.

²³ L. Babès, *Recompositions identitaires dans l'islam en France. La culture réinventée*, „Archives des Sciences Sociales des Religions”, 1995, 92/1, s. 38.

4.1. Wstyd odzyskany – feminizm à la *islam-action*

Muzułmankom posługującym się chustą jako instrumentem nowoczesnej strategii kulturowej sprzeciwiają się kobiety usiłujące restytuować religijną podstawę zasłaniania ciała, z wyjątkiem twarzy i dłoni. Nadine Weibel ochrzciła ten ruch redefinicji muzułmańskiej kobiecości, jak i religii w ogóle – „islam-działanie” (fr. *islam action*). Inspiracją dla autorki nazwy była, zaobserwowana wśród wyznawczyń, ich religijna żywotność, rozbudzona do tego stopnia, iż stawała się dynamiczną zasadą, wokół której konstruuje się całościowy *modus vivendi*. Jego kamieniem węgielnym jest codzienna *praxis* w służbie Allahowi, rozumiana jako walka z symbolicznymi wrogami islamu.

Duchową matką współczesnego odrodzenia religijnego, wybierającego hidżab jako oręż w walce na kilku frontach (m.in. z ekspansywną nowoczesnością na modłę zachodnią, patriarchalną strukturą tradycyjnych społeczeństw islamskich, „islamem-kulturą” zwabionym urokiem łatwej sekularyzacji i politycznym zaangażowaniem fundamentalistów), jest Zeineb el Ghazali, założycielka Stowarzyszenia Kobiet Muzułmańskich (1936) będącego w opozycji do Egipskiej Unii Feministycznej o świeckich filarach. El Ghazali wciąż pozostaje prototypem muzułmanki domagającej się uznania „wyjątkowości swej tożsamości religijnej”²⁴. Potrzeba było prawie półwiecza, by jej przesłanie spotkało się odzewem wśród nowych ambasaderek religii żywej i czerpiącej ze źródeł.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych młode, wykształcone kobiety, mieszkanki miast w krajach Machreku i Maghrebu, wybrały hidżab jako symbol krystalizowania się ich poczucia siostrzeństwa. Strój ten implikuje rozbudowany kod. Po pierwsze, nie należy go mylić z tradycyjnym, przymusowym zasłanianiem ciała przez kobiety muzułmańskie. Jest ubraniem zdecydowanie miejskim, a więc *par excellence* – nowoczesnym, zaś miejscami, w których zainicjowano przywdziewanie hidżabu, były uniwersytety w państwach arabskich. Od lat osiemdziesiątych z kolei, na trwałe wpisał się w pejzaż miast europejskich. Co wymaga szczególnego podkreślenia, działaczki *islam-action* nie bez powodu wybrały właśnie słowo hidżab, w linii prostej nawiązujące do materii ściśle religijnej, by uchronić się przed zapożyczeniami o kulturowej proveniencji.

Nosząc ten rodzaj chusty, kobiety mają ambicję promowania odrodzenia religijnego oraz zmiany – skostniałych w ciągu wieków – relacji między płciami kulturowymi. To dlatego chusta symbolizuje dla nich wierność boskiemu nakazowi, wypływającemu z przesłania koranicznego. Nie jest zaś kontynuacją zwyczaju kulturowego, znacząco ograniczającego ich pole aktywności, co było konsekwencją instrumentalizacji objawienia przez mężczyzn, w szczególności z dynastii Umajjadów, i zaprowadzenia niezgodnego z nim porządku patriarchalnego. Muzułmanki z *islam-action* postulują powrót do pierwotnego znaczenia chusty oraz godności przynależnej kobietom w „złotym wieku” panowania Mahometa.

Abstrahując od wykładni kulturowej, pochodzenia etnicznego czy narodowego kobiet, interpretacja religijna wiąże hidżab z boskim obowiązkiem separacji i sakralizacją

²⁴ N. Weibel, *Islamité, égalité et complémentarité...*, s. 136.

kategorii wstydu. Pierwszy z elementów dotyczył oddzielenia życia prywatnego Proroka od jego działalności w sferze publicznej. Ubranie chusty służyło i nadal ma służyć zneutralizowaniu sfery publicznej, w sensie jej oderotyzowania, tak aby wyznaczyć przestrzeń graniczną, która jednocześnie będzie gwarantem kobiecego bezpieczeństwa, gdy tylko przyjdzie im funkcjonować poza ogniskiem domowym. Ponadto nawiązanie przez młode muzułmanki do archaicznej tradycji w postaci posłużenia się separacyjną funkcją wstydu, umożliwia im proces dyferencjacji i indywidualizacji. Paradoksalnie wstyd, którego nie znajdziemy na sztandarach nowoczesnych społeczeństw Zachodu, uruchomił mechanizm konstruowania nowoczesnego kobiecego podmiotu w kontekście muzułmańskim. Mniej ważne jest to, iż proces indywidualizacji rozpoczyna się, by odtworzyć więź społeczną zdominowaną przez normatywny wymiar tożsamości. Należy zauważyć, że nowoczesny aspekt wspomnianego procesu zasadza się na wyłanianiu się podmiotu, który manifestuje wolę stopniowego zdystansowania się do patriarchalnej struktury społecznej.

Rewolucyjny aspekt początków ruchu polegał również na zaburzeniu hierarchii pokoleniowej, inicjatywa należała bowiem do osób poniżej trzydziestego roku życia, które zdołały przekonać starsze kobiety. Termin „siostra” pełni precyzyjną funkcję delimitującą. Zwrócenie się w ten sposób do rozmówczyni „oznacza uznanie jej prawa do nominalnego identyfikowania się z taką samą wizją islamu”²⁵. W poczucie siostrzeństwa wpisany jest podwójny aspekt włączająco-wykluczający – fascynacji dla wspólnoty towarzyszy potępienie tych, które nie podzielają ich wizji. Także w tym rejestrze wspólnotowej tożsamości posłużyć się możemy hidżabem, który – wobec braku faktycznej granicy między światem *islam-action*, światem „dobrych wierzących”, podporządkowanym regułom religijnej ortodoksji, a światem zewnętrznym (niewierzących lub „złych wierzących”), gdzie dominuje zbytnia poufałość – materializuje się jako swoiste „miejsce” chroniące to, co godne poszanowania, przed tym, co wulgarne. To ubranie, niewątpliwie, wyznacza przynależność kobiet do *islam-action* i umacnia wymiar wspólnotowy.

Emancypacja sygnowana przez „islam-działanie” jest w pewnym sensie powrotem. W przeciwieństwie do zachodnich feministek, które w religii widzą przyczynę zniewolenia kobiet w społeczeństwach arabskich, feministki-muzułmanki z religii czynią swego sprzymierzeńca w walce o prawa kobiet. Uczulają na rozróżnienie między religijną treścią a utrwalonym systemem praktyk, będącym jakoby tej treści realizacją, a w rzeczywistości wykrzywiającym jej rozumienie. Ofiarami tego zabiegu stały się w historii islamu kobiety. Współcześnie najbardziej aktywne działaczki podejmują wysiłek polegający na bezpośredniej relacji ze świętymi tekstami, a nie z narzuconymi im interpretacjami. Jednocześnie nie przedstawia dla nich żadnej wartości kobieca emancypacja na wzór zachodni, co więcej, jawi im się jako alienująca, z jednej strony, redukując kobietę do roli obiektu seksualnego, z drugiej, przyczyniając się do maskulinizacji kobiet czy wręcz zacierania granic między płciami. Przyjęcie obcego wzoru kobiecego wyzwolenia miałoby dla nich posmak kolonialny, tym bardziej że jednym z fundamentów ruchu *islam-action*, nie tylko w wersji feministycznej, lecz także jako pewnej całościowej przebudowy społecznej, jest „oczyszczenie” się z niemuzułmań-

²⁵ Ibidem.

skich wierzeń i praktyk. Ich aspiracje nie polegają na rewindykowaniu praw na zasadzie idealnej symetrii i dlatego np. za uprawnione uznają utrzymanie szarii w prawie rodzinnym, w poszanowaniu autorytetu mężczyzn.

Akceptacji *status quo* w sferze rodzinnej towarzyszą jednocześnie wyraźnie artykułowane postulaty redefinicji pozycji kobiety w życiu publicznym. Odwołując się do pierwotnej treści objawienia i przykładu pierwszych muzułmanek, aktywistki *islam-action* upominają się o przynależne im prawo do edukacji, pracy i dostępu do meczetów. Dają w ten sposób wyraz religijności aktywnej, która stanowiąc podstawę rewindykacji godnego miejsca w przestrzeni publicznej, jest *novum* w zsekularyzowanym społeczeństwie francuskim. Korzyść wypływająca z bezpośredniego odwołania się do religii polega na zestawieniu autorytetu boskiego z dotychczasowym męskim autorytetem i oficjalnym utwierdzeniu wyższości pierwszego z nich. Przemawia przez nie również przeświadczenie, iż zasadnicza zmiana ich statusu i kondycji będzie skuteczna, gdy dokona się w imię *sacrum*, nie zaś jakiegokolwiek pozareligijnego punktu odniesienia. Kobiety reprezentujące „islam-działanie” czują się rewolucjonistkami, ale, paradoksalnie, recepcja ich ubioru w społeczeństwach europejskich daleka jest od łączenia hidżabu z nowoczesnym przewrotem. Zgodnie z obowiązującymi klasyfikacjami, kobiety te postrzega się jako ofiary islamistów. Na tym nie koniec paradoksów. Wspomniane wyłanianie się kobiecego podmiotu, „reinterpretującego religijny wymóg noszenia chusty jako indywidualny wybór”²⁶, odwołujące się do kategorii wstydu i dyskrecji, tak aby uczynić kobiecą cielesność niewidoczną, wbrew oryginalnemu celowi koncentruje uwagę na muzułmankach w miejskim pejzażu Zachodu.

Muzułmanki z *islam-action* potrafią docenić zdobycze zachodniej nowoczesności, zależy im na skutecznej integracji ze społeczeństwem przyjmującym i stąd wysiłek, który wkładają w edukację i poznanie zasad, jakimi się ono rządzi. Nierzadko są to osoby wykształcone na zachodnich uniwersytetach, zaangażowane w działalność charytatywną, humanitarną, prace stowarzyszeń broniących praw mniejszości, a nawet dialog ekumeniczny. Nieobce są im najnowsze zdobycze technologiczne, ale w sferze etycznej i społecznej pozostają krytyczne wobec propozycji Zachodu. Przykładów kobiecej emancypacji dostarczają zmiany w dziedzinie małżeństwa i seksualności. Wybór małżonka coraz częściej staje się indywidualnym prawem, świadczy o tym rozpowszechnienie stron internetowych z ofertami matrymonialnymi dla kobiet oraz specjalistycznej prasy z tego zakresu.

4.2. *Umma* na miarę nowoczesności

Zaznaczyłam, iż „islam-działanie” to nie tylko żarliwe zaangażowanie na rzecz tzw. kwestii kobiecej, lecz także rozległy ruch reformy religijno-społecznej, sytuujący się na pograniczu „islam-kultury” i odłamów fundamentalizmu islamskiego. W obli-

²⁶ N. Weibel, *La modernité de Dieu: Regard sur des musulmanes d'Europe libres et voilées*, „Socio-anthropologie”, 2006, 17/18, *Religions et modernité*, s. 18.

czu „łagodnego i udomowionego”²⁷ „islamu-kultury”, którego wyłonienie się zasadniczo nie odbiega od kryteriów sekularyzacji, do jakich przyzwyczajone są społeczeństwa Zachodu (m.in. synkretyzm chrześcijańsko-islamski, polegający na świętowaniu Bożego Narodzenia, przededefiniowanie zawartości znaków przynależności do islamu – z religijnej na kulturową, służebna rola religii wobec konstruowania tożsamości), *islam-action* w centrum swych poszukiwań umieszcza religię, czyniąc z niej element zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego przyswojenia na nowo.

O ile muzułmanie akceptujący wizję „islamu-kultury” godzą się na konsekwencje francuskiej laickości, traktując religię jako kwestię prywatną obywatela Republiki, o tyle ich współbracia w wierze z „islamu-działania” rozszerzają zasięg religii ze sfery prywatnej na całą sferę społeczną. Islam w ich wydaniu rozkwita jako religia holistyczna, sakralizująca całość życia ludzkiego – odradzają tym samym, tak właściwą tradycyjnemu islamowi, totalność zaangażowania religijnego. Praktycznym tego skutkiem jest nowa definicja pola religijnego oraz dogłębna przemiana gestów i zachowań, w kontekście zakwestionowania sensowności dualizmu *sacrum-profanum*. Może to rodzić skojarzenia z ruchami fundamentalizmu islamskiego. Granica między oboma jest jednak w wielu kwestiach całkiem płynna. Niemniej w *islam-action* skrupulatne przestrzeganie rytuałów, interpretowane nieraz przez otoczenie jako ostentacyjne, idzie w parze ze sprzeciwem wobec politycznego zaangażowania islamistów oraz wobec mariażu reżimów arabskich z islamem, jako sprzecznych z przesłaniem prorockim.

Powszechne są odwołania do „złotego wieku”, kiedy Mahomet potrafił utrzymać społeczeństwo w stanie mitycznej harmonii, której podporządkowany był rytm dnia codziennego. Współczesne rytualizowanie każdej codziennej czynności, graniczące niekiedy z obsesyjnym mimetyzmem Proroka i jego małżonek, ma za zadanie przywrócić normatywny charakter egzystencji oraz służyć transcendowaniu ziemskiego cierpienia. Dlatego tak ważną rolę obok *Koranu* odgrywa – złożona z tysięcy *hadith* – *sunna*. W *islam-action* odwołanie do niej jest nieustanne, ze względu na kodyfikowanie przez nią życia w najmniejszych detalach, bez pozostawienia miejsca na improwizację. Religijnego wymiaru nabierają takie aspekty życia, jak rozrywka czy konsultacje medyczne. A zatem na przewrotne miano „prawidłowości” zasłużyć powinny, zgłaszane coraz częściej przez muzułmanki we francuskich szpitalach, odmowy poddania się badaniu przez mężczyznę, usprawiedliwane wymogami religijnymi.

Uprzywilejowanie zbiorowego wymiaru rytuału ma zaakcentować społeczną moc religii i rehabilitować jej wspólnotowy charakter. Postulat ten przejawia się w postaci wzmocnienia kontroli społecznej, nadzorującej częstotliwość uczęszczania do meczetów i sal modlitwy. W tym kontekście emblematyczny może być przykład badania praktyk religijnych muzułmanów mieszkających w Hiszpanii. Badanie to dotyczyło próby identyfikacji zmiennych wpływających na modyfikację tradycyjnych praktyk. Znaczny odsetek muzułmanów modyfikujących praktyki – np. aż 50% łamało zakaz dotyczący spożywania wieprzowiny – dotyczył tych osób, które nie zamierzają wrócić do kraju pochodzenia²⁸. Rodzaj modyfikacji zależy od uwarunkowań etniczno-

²⁷ N. Weibel, *L'Europe, berceau d'une Umma reconstituée*, „Archives des sciences sociales des religions”, 1995, 92 (oct.-déc.), s. 25.

²⁸ J. Garretta Bochaca, *Sécularisation et contre-sécularisation chez les immigrants musulmans en Espagne*, „Revue européenne de migrations internationales”, 2000, 16/3, s. 114.

-kulturowych islamu, który wyznają. Ponadto czynnikami w poważnym stopniu przyspieszającymi ingerencję w tradycyjne praktyki były: posiadanie małżonka Europejczyka, o innym niż muzułmańskim wyznaniu, oraz osiedlenie się w małych miejscowościach, pozbawionych jakiegokolwiek muzułmańskiego miejsca modlitwy, a tym bardziej meczetu. Wierność tradycyjnym praktykom wiąże się natomiast z potrzebą akceptacji ze strony wspólnoty czy stowarzyszenia muzułmańskiego i w najpełniejszym stopniu ma szansę się zrealizować w kontekście miejskim, gdzie istnienie „meczetu czy centrum modlitwy przyczynia się do utrzymania spójności muzułmanów i kontroli ich zachowań”²⁹.

Wyłonienie się *islam-action* w Europie Zachodniej na początku lat osiemdziesiątych zbiegło się w czasie z eksplozją ruchów islamistycznych. Co podkreśla francuska badaczka ruchu Nadine Weibel, cała ta część praktykującego społeczeństwa muzułmanów żyje zarówno w państwach Machreku i Maghrebu, jak i w Europie według bardzo podobnego modelu. Tworzą oni mikrowspólnoty, własną strukturę handlową oraz specyficzną sieć relacji towarzyskich. Ich priorytet wszędzie jest identyczny, to nieustanna walka o wewnętrzną ascezę – *wielki dżihad*, dla którego największe zagrożenie stanowi społeczeństwo *fitny*. Chociaż pod względem strukturalno-organizacyjnym poszczególne wspólnoty wykazują analogie – pomimo wspólnej wizji świata – kontakty między poszczególnymi mikrowspólnotami nie należą do częstych. „Pęknięcia” etniczne, kulturowe i językowe wciąż jeszcze zdają się trwale izolować grupy od siebie. Na określenie wielości owych mikrogrup, które łączy wspólny projekt, N. Weibel posłużyła się pojęciem „pseudoummy”³⁰. W społeczeństwach Zachodu *umma* funkcjonuje jako system substytucji. Konstruuje się płynne rytuały przejścia, czerpiąc ze wskazań *sunny*, np. ubranie hidżabu, aby odseparować jednostkę od jej poprzedniego statusu i nadać nowy – „prawdziwego muzułmanina”. Problematiczne wydaje mi się zagadnienie solidarności członków *ummy*, bo do jakiego momentu – ścisła kodyfikacja zachowań, kontrola spontaniczności i nieustanny zwrot ku religijnej poprawności są tej solidarności wyrazem, a od kiedy zaczynają w większym stopniu wpływać na jednostkę alienująco? Więzy wiary, zamiast lojalności opartej na więzach krwi, umożliwiają rozszerzanie projektu *ummy* na niewierzących, szczególnie Europejczyków. Niemniej uniwersalizm *ummy* nie wyjdzie poza stadium załączkowe, jeśli solidarność będzie się ograniczać wyłącznie do poszczególnych mikrogrup (*pseudoumma*).

Zakończenie

Z jednej strony, biorąc pod uwagę ograniczone ramy artykułu, z drugiej zaś – w sposób świadomy koncentrując się na specyfice francuskiego kontekstu (związek między spuścizną kolonialną a współczesną sytuacją muzułmanów, wpływ zasady laickości i *wyznaniowej definicji religii* na recepcję islamu na gruncie Republiki), po-

²⁹ Ibidem, s. 114–121.

³⁰ N. Weibel, *L'Europe, berceau d'une Umma reconstituée*, s. 28.

minęłam wielogłosowość europejskiej debaty na temat praktyki zasłaniania ciała przez muzułmanki. I tym razem, posługując się terminologią Jamesa Beckforda, którego założenia konstruktywizmu społecznego dostarczyły ram teoretycznych niniejszemu artykułowi, pragnę zauważyć, iż wielość – przyjętych w tej sprawie przez inne państwa Europy – uregulowań jest konsekwencją obowiązywania zrelatywizowanych historycznie i kulturowo: instytucjonalnych definicji religii, modeli integracji, doświadczeń lub ich braku w relacjach z islamem, a także – co w mniejszym stopniu składa się na jakiś trwalszy rys danego kraju – pochodną doraźnych interesów politycznych³¹.

Podjęłam próbę ukazania konfrontacji pomiędzy zawłaszczonym przez Republikę monopolem na wykładnię chusty a spontanicznymi jej interpretacjami, ukazanymi z perspektywy kobiet utożsamiających się z *islamem-kulturą* oraz islamskich feministek. Położyłam nacisk na ukazanie związku między postrzeganiem chusty jako strategii kulturowej a tendencjami sekularyzacyjnymi w obrębie francuskiego islamu. Starałam się udowodnić, iż zasłona może służyć jako instrument autorefleksyjnego procesu konstruowania indywidualnej, jak i wspólnotowej tożsamości muzułmańskiej w powiązaniu z redefinicją stosunku do religii. W opozycji do nurtu *islamu-kultury* przedstawiłam alternatywną propozycję interpretacji noszenia chusty, sygnowaną przez działaczki ruchu *islam-działanie*. Powoływanie się na religijną podstawę praktyki zasłaniania ciała świadczy nie tylko o odmiennym sposobie definiowania hidżabu, ale o istnieniu całościowego programu odrodzenia islamu pod hasłem walki z jego symbolicznymi wrogami.

Te dwa ruchy, wskazujące na fundamentalne przemiany w zakresie muzułmańskiej religijności, stanowią zaledwie skromny przyczynek do debaty, której ramy należałoby

³¹ W **Turcji**, pomimo faktu, iż większość społeczeństwa to muzułmanie, obowiązuje zakaz noszenia chusty w przestrzeni publicznej, włączając w to szkoły i uniwersytety, sądy, biura rządowe oraz inne oficjalne instytucje. Zakaz noszenia chusty rozciągnięto także na zdjęcia zamieszczane w oficjalnych dokumentach, takich jak prawo jazdy, paszport. **Belgijskie** miasta samodzielnie decydują o ewentualnym wprowadzeniu zakazu dotyczącego publicznego noszenia ubrań zasłaniających twarz, takich jak burka czy niqab. Sześć miast zdecydowało się na tego rodzaju regulację prawną. W **Wielkiej Brytanii** nie istnieje żaden ogólnonarodowy zakaz prawny, dotyczący noszenia ubrań muzułmańskich w sferze publicznej, jakkolwiek szkoły mają prawo wprowadzić autonomiczne uregulowania dotyczące kodu ubraniowego. We wrześniu 2003 roku Federalny Trybunał Konstytucyjny w **Niemczech** uznał, że poszczególne landy mają prawo zakazać nauczycielkom noszenia chusty, co nie będzie pogwałceniem konstytucyjnej gwarancji wolności wyznania. 8 z 16 landów zdecydowało się wydać tego typu zakaz. W Niemczech nie wolno również kobietom w czadorze lub burce prowadzić motocykla. We **Włoszech** zwykło się podejmować kwestię chusty islamskiej jako narodowy problem polityczny w połączeniu z innymi zagadnieniami odnoszącymi się do islamu, takimi jak nowe meczety i nauczanie Koranu w szkołach. Choć Liga Północna skoncentrowała swe ostatnie kampanie na promocji zakazu noszenia burki, przedmiotem jej zainteresowania jest szerszy problem ograniczenia imigracji muzułmańskiej w ogóle. Były to kampanie lokalne, zaś na poziomie narodowym rząd Romano Prodiego rozważa wprowadzenie prawnego zakazu dotyczącego noszenia wszelkich zakrywających twarz ubrań. Do tej pory od 1931 roku obowiązuje ustawa zakazująca masek w miejscach publicznych, niemniej wydaje się ona niewystarczająca i stąd prace nad nowymi uregulowaniami w kwestii chusty islamskiej. Obecnie nie istnieje w **Danii** żaden prawny zakaz ograniczający noszenie stroju muzułmańskiego. Parlamentarna większość, pod wpływem mnożących się incydentów z udziałem zasłony (ubrana w burkę dziennikarka, której udało się przejść kontrolę paszportową na lotnisku w Kopenhadze bez odsłaniania twarzy, a więc de facto weryfikacja jej tożsamości była czystą fikcją, prowadzenie telewizyjnego show w 2006 roku przez jedną z reporterek duńskiej telewizji ubraną w hidżab, co wywołało ogólnonarodową debatę, przypadek muzułmanki zatrudnionej na stanowisku pracownika socjalnego, która odmówiła zdjęcia chusty w godzinach pracy), zdaje się gotowa do przyjęcia ustawy dającej pracodawcom prawo zakazu noszenia niqabu i burki przez muzułmańskie pracownice. Por. <http://www.prohijab.net/english/main.htm>, <http://www.euro-islam.info/>

naszkicować znacznie szerzej, zaś jej sygnałem wywoławczym niech będzie hasło modernizacji islamu. Islam zsekularyzowany zdaje się przyznawać dziejową słuszość tym badaczom, którzy siły napędowej prywatyzacji religii nie uzależniali od decyzji jakiegoś „papieża” islamu, ale od otoczenia prawnoustrojowego, w którym przyszło muzułmanom wyznawać swą wiarę.

„Islam jest religią »protestancką«, nieskończenie zróżnicowaną, pozbawioną kleru i najwyższego autorytetu. Ten stan nie pozwala mówić o islamie jako całości i zachęca nas do mówienia raczej o muzułmanach niż o islamie. Powołaniem każdego muzułmanina jest interpretacja islamu, co sprawia, że dialog z islamem staje się całkowicie iluzoryczny. Jednak dialog z poszczególnymi muzułmanami jest możliwy i pożądany. Równie iluzoryczny jest na niemuzułmańskim Zachodzie dyskurs o koniecznej »reformie« islamu: kto miałby co reformować i w czym imieniu?»³².

Zatem sekularyzacja jest każdorazową decyzją członków muzułmańskiej wspólnoty, determinowaną przez kontekst polityczno-kulturowy.

W retoryce członków *islam-action* słyszymy natomiast znajome, bo brzmiące już od XIX wieku głosy, aby pogodzić islam z nowoczesnością. Taki był m.in. cel egipskiego teologa, który stanął na czele misji dwudziestu pięciu książy wysłanych do Paryża przez paszę Muhammada Alego, aby „wykraść złoto Paryża”, tzn. odkryć tajemnice technicznej i naukowej wyższości Zachodu. Zaszczepienie europejskich innowacji nad Nilem miało się dokonać w zgodzie z duchem i literą objawienia, stąd wszelkim nowinkom towarzyszyło potwierdzenie ich pobożnego charakteru za pomocą cytatów z Koranu³³.

WHAT DOES A MUSLIM HEADSCARF CONCEAL? BETWEEN RELIGION, GENDER AND CULTURE: THE FRENCH CASE

Summary

The purpose of the article is to interpret the meaning of the Muslim headscarf from the perspective of the constructivist theory of James Beckford, whose methodological assumptions were presented by the author at the beginning. The author starts with a presentation of the reasons why at the institutional level of the French state, the scarf is identified as an instrument of oppression and subjugation of women. Subsequently, the author characterizes the main stages in the evolution of Islam within the French religious landscape, beginning with attempts to fight Islam under colonial rule, up to the recognition of Muslims as a separate religious category, equal to other denominations. In confrontation with the state monopoly on the political interpretation of *higab*, the author presents (in a historical perspective) the spectrum of cultural and religious interpretative possibilities of the practice of covering up the body. Emphasis was laid on showing the connection between perceiving the scarf as a cultural strategy and the secularist tendencies observable within the French Islam. The

³² G. S o r m a n, *Dzieci Rifa'y. Muzułmanie i nowoczesność*, Warszawa 2007, s. 191.

³³ Por. ibidem, s. 19. Trud modernizacji podjął też m.in. Pers Dżamal ad-Din al-Afghani, który proponował, aby świat islamu zaczerpnął najcenniejsze wartości myśli europejskiej z zachowaniem wierności tradycyjnej muzułmańskiej moralności i stąd odwołanie w jego koncepcji do *mutazylizmu* – muzułmańskiego racjonalizmu, który rozkwitł w IX wieku. W Indiach panislamizm rozwijał Ahmad Khan, pragnąc pogodzić wymogi islamu z warunkami odrodzenia. Podobnie jak Al-Afghani odwoływał się do racjonalizmu i zasłynął jako reformator szkolnictwa. Por. E. M a c h u t-M e n d e c k a, *Świat tradycji arabskiej*, Warszawa 2005, s. 123–124.

author is trying to prove that the headscarf may serve as an instrument of the auto-reflective process of constructing both the individual and communal Muslim identity, in connection with the need to redefine one's attitude towards religion.

In opposition to the „Islam-culture” trend, the author presents an alternative proposition of interpreting the practice of wearing headscarves which has been put forward by the women activists of the „Islam-Action” movement. According to the author, quoting religious reasons as the basis of the practice of covering up the body, points out not only to a different way of defining *higab*, but to a whole new program of revival of Islam, under the slogan of a struggle with its symbolic enemies. The author emphasizes the importance of shame as a category testifying to a modern character of shaping one's identity by the women members of „Islam-Action” who have a critical attitude towards the legacy of the Western feminist trends resulting in the reification of the woman's body or the obliteration of differences between the sexes. In the final section of the paper, the author characterizes other elements, apart from the headscarf, which testify to the specific character of the „Islam-Action” movement.